

## NOTAS SOBRE INTUIÇÃO, CONCEITO E REFLEXÃO: FICHTE E A *ANFIBOLIA* DA PRIMEIRA *CRÍTICA*

João Geraldo Martins da Cunha

### I

Kant é enfático ao avaliar a *Doutrina-da-ciência* de Fichte: não se trata, senão, de “uma pura lógica”<sup>1</sup>. De sua afirmação podemos inferir que, ao projeto de uma *Wissenschaftslehre*<sup>2</sup>, faltaria uma distinção clara entre intuição e conceito, mediante o que ela seria passível de, pelo menos, duas críticas básicas: (a) em primeiro lugar, não reconhecer a autonomia da sensibilidade frente ao entendimento e, portanto, negligenciar a necessidade de uma análise transcendental da sensibilidade; (b) em segundo lugar, metodologicamente, negligenciar a diferença entre conhecimento matemático e conhecimento filosófico, i.e., conhecimento por construção de conceitos e conhecimento por conceitos (Kant, *KrV*, B 714).

Quanto ao primeiro aspecto, é conhecida a crítica de Kant a Leibniz presente na *Anfibolia dos conceitos da reflexão*. Leibniz é passível de crítica na medida em que, ignorando a dualidade irreduzível das fontes do conhecimento, teria reduzido o sentido dos conceitos da reflexão à sua significação puramente intelectual. Em outras palavras, ao não reconhecer a intuição sensível “como condição propriamente originária de doação de objetos” (Haumesser, 2002, p.9), acabaria por tornar “objetivas” as exigências lógicas “subjetivas” de nosso pensamento e, portanto, teria “intelectualizado os fenômenos” (Kant, *KrV*, B 326-327). Nessa direção, a *W-L* seria, em princípio pelo

<sup>1</sup> Carta de 28 de agosto de 1799: “A doutrina-da-ciência não é nem mais nem menos que uma simples lógica... enquanto lógica pura, faz abstração do conteúdo de seu conhecimento; a partir desta lógica pura é vão procurar um objeto real” (Kant, 1986: 1211; Ak, XII, 3, 396).

<sup>2</sup> A Doutrina-da-Ciência (*Wissenschaftslehre 1974-5*) será indicada apenas como *W-L*. As referências para os textos de Fichte serão feitas a partir da edição *Fichtes Werke – Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte*, Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971. Doravante, indicada *FSW*, seguida da indicação do volume e da página. As indicações para a *Crítica da razão pura*, doravante *KrV*, serão feitas a partir da edição Felix Meiner Verlag, Hamburgo: 1956. Para a tradução das citações foi utilizada aquela de Fernando Costa Mattos da editora Vozes, Petrópolis, 2012.

menos, passível das mesmas críticas, porquanto faria a significação do “objetivo” e do “subjetivo” resultar de uma oscilação da imaginação<sup>3</sup>.

Quanto ao segundo aspecto, aquele que diz respeito à diferença entre conhecimento matemático e conhecimento filosófico, a comparação entre a “Doutrina transcendental do Método”<sup>4</sup> e os escritos programático-metodológicos de Fichte – particularmente no que concerne aos anos de Iena<sup>5</sup> – nos faria ver certa confusão operada pela *W-L* entre essas duas formas de conhecimento que a *Crítica* pretende tão claramente separar. Afinal, não são poucos os exemplos, retirados da matemática, de que Fichte se vale para ilustrar a aquisição de um conhecimento filosófico qualquer.

Para ficar num caso apenas, no *Comunicado claro como o Sol*, o exemplo da construção de um triângulo é duplamente significativo (Fichte, *FSW*, II, p.370-374). Por um lado, e de modo mais direto, ele explora as relações entre os procedimentos envolvidos na *W-L* e a geometria – tomando a geometria como exemplo paradigmático de ciência –; por outro lado, acaba por mostrar que o fundamento do procedimento geométrico (o “construir”, “traçar” etc.), que torna suas proposições universalmente válidas, está na “faculdade-de-construir” que a *W-L* pressupõe. A necessidade com a qual estão vinculadas as proposições geométricas deriva da necessidade que vincula os passos da construção expressa nessas proposições, a qual, por sua vez, deriva da necessidade inerente à “faculdade-de-construir”. Assim, ainda que a relação entre a *W-L* e a geometria seja uma relação de fundação – a geometria deve ser fundada na *W-L* –, de todo modo elas parecem compartilhar os mesmos procedimentos, e é exatamente por esse parentesco que uma pode ser o fundamento e justificação da outra.

Ainda que não seja ponto pacífico determinar a relação entre os textos, por assim dizer, “programático-metodológicos” e a primeira exposição da *W-L*, ao considerarmos os diversos exemplos matemáticos – tomados como casos paradigmáticos de saber e evidência –, talvez possamos acusar Fichte de “pré-crítico” e afirmar que a pretensão da *W-L* em ser uma “nova exposição” do projeto crítico não passaria da vã ilusão “leibniziana” de uma “pura lógica”. Embora o assunto seja demasiado amplo, de todo modo, minha hipótese geral caminharia numa direção contrária a essa, ponderando em outros termos a relação Kant-Fichte (Zöller, 2000)<sup>6</sup>.

As limitações desse trabalho impedem uma avaliação satisfatória dos dois aspectos aqui mencionados, de modo que, por ora, pretendo fazer apenas uma análise da *Anfibolia* da primeira *Crítica* tendo em vista perguntar, ainda a título de ensaio e como hipótese de trabalho,

<sup>3</sup> Quanto ao papel da imaginação (*Bildungskraft*) – “forma formante”, na expressão de Rubens R. Torres Filho – cf. o capítulo II (“A imaginação radical”) de *O Espírito e a letra*, que mostra como essa dialética de “determinação recíproca” entre “eu” e “não-eu” foi de capital importância para a Doutrina-da-ciência (Torres Filho, 1975, p.76-124).

<sup>4</sup> “Desde o *Preissschrift* de 1763 (...), Kant estabeleceu o argumento que exclui da filosofia a imitação dos procedimentos matemáticos, e remeteu a eficácia destes à particularidade do objeto confeccionável a cujo tratamento eles estão reservados” (Fichant, 2006, p.31).

<sup>5</sup> A divisão é de Pareyson. Refiro-me ao que ele nomeia de “Período de fundação da ‘filosofia da liberdade’”, que iria de 1790 a 1801 (Pareyson, 1976).

<sup>6</sup> Evidentemente, a própria pretensão de uma “exposição sistemática” do “mesmo conteúdo” da *Crítica* tem seus pressupostos. Ainda que de passagem, vale ressaltar que o próprio Kant – frente às supostas tentativas de realização sistemática de sua filosofia – abandona a ideia de que a “Crítica é um tratado do método” que um sistema futuro viria completar. Não bastasse isso, tal pretensão supõe que é possível, segundo a letra de Kant, “compreender melhor um autor do que ele mesmo” (Kant, *KrV*, B 370).

em que medida as críticas explicitamente endereçadas a Leibniz não poderiam, por analogia, legitimamente ser estendidas ao projeto de Fichte. Em contrapartida, gostaria também de indicar que certas ambiguidades nas formulações de Kant constituem a fonte mais originária para a assunção do idealismo radical de Fichte frente ao ceticismo de Schulze.

## II

A *Anfibolia* nos ensina que, ainda que a *Crítica* pretenda estabelecer as condições transcendentais *a priori* de funcionamento do conhecimento humano, isso não deve significar que as categorias, na ausência de qualquer “referência à experiência sensível”, tenham alguma “significação objetiva” (Kant, *KrV*, B 314). Fora da “ligação” entre sensibilidade e entendimento, da concatenação entre intuição e conceito, as categorias perderiam qualquer densidade epistêmica ou valor transcendental. Desse modo, para concluir a *Análítica transcendental*, Kant precisa diferenciar duas reflexões cuja indistinção pode dar ensejo a ilusões, notadamente: “a ilusão de considerar a possibilidade lógica do conceito ([pela qual] ele não se contradiz a si mesmo) como possibilidade transcendental das coisas (na qual um objeto corresponde a um conceito)” (Kant, *KrV*, B 302). Vítima dessa ilusão, Leibniz teria reduzido os conceitos à sua significação intelectual operando uma “Anfibolia dos conceitos da reflexão mediante a confusão do uso empírico e do uso transcendental do entendimento” Kant, (*KrV*, B 316).

A *Anfibolia*, como se sabe, é o “Apêndice” do terceiro e último capítulo da *Análítica dos princípios* intitulado “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*”<sup>7</sup>, e, como tal, alinha-se à distinção entre uso empírico e uso transcendental do entendimento. Kant define o uso transcendental de um conceito em um princípio quando ele é referido a coisas em geral e em si mesmas; e uso empírico, quando ele é referido apenas aos fenômenos, i.e., a objetos de uma experiência possível (Kant, *KrV*, B 297-8). Essa dupla consideração decorre da tese geral de que o sentido de um conceito deriva de sua referência ao objeto de uma experiência possível; assim, “os princípios não significam (*bedeuten*) nada se não pudermos apresentar seu significado em fenômenos [*darlegen ilhre Bedeutung an Erscheinungen (empirischen Gegenständen)*]; ou ainda: “sem tornar sensível (*sinnlich zu machen*) um conceito, sem apresentar na intuição o objeto a ele correspondente, o conceito fica ‘*ohne Sinn*’, i.e., ‘*ohne Bedeutung*’ ” (Kant, *KrV*, B 299).

Como se vê, essas passagens parecem reforçar a tese de uma conjunção necessária entre intuição e conceito, sensibilidade e entendimento, como condição limitante de nosso conhecimento. Dessa forma, estabelecer as condições transcendentais de possibilidade do conhecimento – em princípio – não é assumir que conceitos puros do entendimento possam ter significação objetiva sem a intuição.

O problema é que não é inteiramente certo que a condição de sentido de um conceito seja sua referência a uma experiência possível – como podemos legitimamente inferir das passagens

<sup>7</sup> Não podemos nos deter aqui no problema, indicado por M. Fichant, de saber exatamente se a *Anfibolia* é o “Apêndice” deste terceiro capítulo ou de toda a *Análítica* (Fichant, 1999, 531; Malter, 1981, p.284).

citadas. Isso porque, numa outra série de textos, Kant afirma *também*, particularmente na edição A, que as categorias, como funções lógicas da subsunção de um diverso num conceito, são modos de pensar o “significado” (*Bedeutung*) de um objeto segundo alguma função do entendimento (Kant, *KrV*, A 245). Agora, ainda que permaneça a tese de que, por meio da “categoria pura”, abstraída de toda condição sensível, não podemos determinar “nenhum objeto” (Kant, *KrV*, B 304), não é menos certo, porém, que, mesmo sem essa referência, a categoria mantém alguma significação, afinal, diz Kant, “sem as condições formais da sensibilidade, as categorias puras têm **significado** meramente transcendental (*bloss transzendentale Bedeutung*), mas não têm nenhum **uso** transcendental, pois este é em si mesmo impossível” (Kant, *KrV*, B 305, o grifo é meu). Como se vê, agora Kant não afirma que a condição de sentido de um conceito puro do entendimento depende de sua referência ao objeto de uma experiência possível; diz, ao contrário, que, sem essa referência, o conceito não teria nenhum **uso**, mas que, ainda sim, teria um “simples significado transcendental”.

A oscilação entre as duas formulações, a meu ver, recoloca o difícil problema acerca do estatuto dos enunciados da *Crítica*. Em outras palavras, se a tese crítica básica é a de que a condição de sentido de um conceito – mesmo puro – é sua referência à intuição, aquilo sobre o quê ela se pronuncia, as condições transcendentais de possibilidade do conhecimento (conceitos puros do entendimento e formas puras da sensibilidade) seriam, rigorosamente falando, “conceitos vazios”. Assim, a primeira formulação apresentaria uma espécie de contrassenso (entre a limitação crítica do conhecimento e a pretensão dos enunciados que afirmam essa limitação, mas que, por princípio, não obedecem a essa limitação) que a segunda formulação poderia evitar. Assim, a distinção entre **uso** e **significado** da segunda edição poderia corrigir um possível impasse da primeira edição, pois, se a condição de sentido de um conceito é de fato sua referência, toda a análise transcendental anunciada desde a Introdução poderia perder seu objeto.

Já a segunda formulação poderia se alinhar sem maiores dificuldades ao projeto da primeira de *Crítica* e tornar inteligível, por exemplo, o que podemos ler já em sua primeira página: “se todo nosso conhecimento começa *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência” (Kant, *KrV*, B 1); ou ainda:

se houver um conhecimento independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos, a ele denominamos, propriamente, *a priori*. Nessa medida, devemos denominar conhecimento *a priori* [cuja hipótese cabe à *Crítica* investigar] não aqueles que independem desta ou daquela experiência, mas aqueles nos quais se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência (Kant, *KrV*, B 2-3).

Passagens como essas nas quais Kant anuncia o projeto geral da primeira *Crítica* parecem indicar que apenas a segunda interpretação parece coerente com o espírito da filosofia kantiana. Não proponho aqui qualquer tentativa de solução para a ambiguidade; interessa-me apenas indicá-la, uma vez que, como tentarei mostrar ao final, o pós-kantismo (em especial, Fichte) nutre-se dela num sentido bastante preciso.

De qualquer modo, a despeito de qualquer ambiguidade nas formulações kantianas relativas à significação das categorias (notadamente, quanto ao estatuto dos enunciados críticos

sobre “conceitos puros” e “formas da intuição”), o que é certo é o fato de que a *Estética* (no sentido da *Crítica da razão pura*) é indispensável ao projeto crítico. Pois, quanto aos conceitos mediante os quais podemos chegar a conhecimentos empíricos, seu sentido ou uso depende prioritariamente de intuições.

Afinal, a descoberta – contra o empirismo<sup>8</sup> – de que a origem das categorias não se funda na sensibilidade não nos autoriza a fazer delas um **uso** “que se estenda para além de todos os objetos dos sentidos”. Por outro lado, essa descoberta, anunciada pela Introdução, não deve nos levar a “intelectualizar os fenômenos” e, portanto, esquecer que as categorias “não passam de formas do pensamento que contêm somente a faculdade lógica de unificar *a priori*, em uma consciência, o diverso daquilo que é dado na intuição” (Kant, *KrV*, B 305-6)<sup>9</sup>.

Lida, portanto, à luz da distinção entre uso empírico e transcendental do entendimento (formulada no capítulo III), a anfíbolia revela sua regra: a confusão entre reflexão lógica e reflexão transcendental – que levou Leibniz a intelectualizar os fenômenos – decorre de certa negligência quanto ao papel da intuição sensível como condição originária *sine qua non* para a “doação” de objetos. Se, por um lado, refletir, nesse contexto, é “ter consciência da relação das representações dadas com nossas diferentes fontes de conhecimento” (Kant, *KrV*, B 316), por outro, Kant indica o entendimento e a sensibilidade como *as duas* faculdades que são “fontes do conhecimento”. Assim, ainda que possa haver uma reflexão lógica “na qual se faz abstração do poder cognitivo a que dadas representações pertencem” (Kant, *KrV*, B 318), apenas uma reflexão transcendental apresenta uma “tópica” a partir da qual podemos estabelecer a possibilidade de fundação da comparação “objetiva” das representações (Kant, *KrV*, B 319).

A apresentação das quatro rubricas para comparações possíveis entre conceitos num juízo (identidade e diversidade; concordância e oposição; interno e externo; determinável e determinação [matéria e forma]) permitirá a Kant fazer a crítica, respectivamente, do princípio dos indiscerníveis, da contradição como única oposição possível – por conseguinte, da falta da noção de grandeza negativa –, da harmonia preestabelecida e, finalmente, da doutrina “intelectual” do espaço e do tempo. De forma geral, essas críticas anunciam a lição kantiana segundo a qual, embora o entendimento deva ser considerado como fonte originária de conceitos que tornam possível a experiência, disso não decorre que seu **uso** possa ser outro além do empírico; por conseguinte, se a crítica professa – contra o empirismo – a originalidade do entendimento frente à sensibilidade, ela também assume – contra o racionalismo de Leibniz – a irreduzibilidade da sensibilidade ao entendimento.

Sem pretender reconstituir no detalhe toda a argumentação kantiana podemos dizer, de forma geral, que as críticas dirigidas a Leibniz convergem para a ideia de que o “metafísico da velha guarda”: “não enxergou como **originárias** as condições da intuição sensível (...),

<sup>8</sup> Cf., notadamente, Kant, *KrV*, B1: “Pois bem poderia o nosso conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma”.

<sup>9</sup> Reforçando a ambiguidade, contrariamente ao que é enunciado em B305 relativamente à diferença entre **uso** e **significado**, agora, em B306 (mais abaixo), Kant diz que as “formas sensíveis puras” teriam algum significado, mas que a categoria – “como modo de ligação de um diverso próprio ao entendimento” – “não significaria nada (*nichts bedeutet*) sem a intuição pela qual este diverso pode ser dado”.

pois, para ele, a sensibilidade era apenas um modo confuso de representar, e não uma fonte peculiar das representações” (Kant, *KrV*, B326, o grifo é meu). E se, procedendo assim, Leibniz intelectualizou os fenômenos, o fato é que, “do mesmo modo” (Kant, *KrV*, B327), “Locke sensibilizou todos os conceitos do entendimento”. Esse “do mesmo modo” significa, como a sequência do texto indica claramente, que nenhum dos dois pôde ver no entendimento e na sensibilidade duas fontes irreduzíveis de representações cuja ligação, *apenas*, pode garantir sua “validade objetiva”.

Parece certo, então, que, segundo a *Anfibolia*, Leibniz considerou a reflexão em termos exclusivamente lógicos e, portanto, negligenciou a originalidade própria da sensibilidade. No entanto, não é tão evidente a razão, alegada por Kant, para essa negligência. A meu ver, a aproximação entre Leibniz e Locke pode ser a chave para essa questão. Se Leibniz intelectualiza os fenômenos “do mesmo modo” que Locke sensibiliza os conceitos do entendimento é porque, aos olhos de Kant, ambos partilham de uma concepção do entendimento como mero poder de análise. Isto explicaria por que Kant apresenta como correlatas, sem fornecer maiores explicações, duas teses: (1) Leibniz e Locke abraçaram uma compreensão analítica do entendimento e (2) o primeiro não reconheceu a contribuição específica – e insubstituível – da sensibilidade na constituição do conhecimento:

Em vez de buscar no entendimento e na sensibilidade duas fontes inteiramente diferentes de representações, que somente em *conexão*, todavia, podem julgar as coisas de maneira objetivamente válida, cada um desses grandes homens se ateu a apenas uma delas, julgando que se referia imediatamente às coisas em si mesmas, ao passo que a outra não faria mais do que embaralhar; ou então ordenar, as representações da primeira (Kant, *KrV*, B 327).

Assumir que o entendimento apenas “ordena” as representações sensíveis ou que a sensibilidade “confunde” as ideias claras e distintas do entendimento supõe um mesmo preconceito de base: o entendimento conhece mediante, *apenas*, uma análise das representações. Numa formulação em negativo, por exemplo, Kant diz num contexto de crítica à monadologia: “Não podemos dizer que as categorias (puras) têm objetos; antes, elas determinam apenas o objeto transcendental em relação à nossa sensibilidade mediante a **síntese** do diverso na intuição”<sup>10</sup>.

O “erro” de Leibniz, portanto, decorre de sua concepção, por assim dizer, analítica do entendimento. Por não reconhecer que o entendimento é “o poder de produzir por si mesmo representações” (Kant, *KrV*, B75), e, nesse sentido, tomá-lo, tão-somente, por uma análise das representações – de tal forma que “o conhecimento não é outra coisa senão a **percepção** da relação e conveniência ou oposição e não conveniência que existe entre nossas ideias” (Leibniz, 1988, p.308; cf. Belaval, 1976, p.123) –, decorre a *Anfibolia* de Leibniz. Em outras palavras, uma compreensão analítica do funcionamento do entendimento em termos de “clareza e distinção” das ideias, acaba por onerá-lo com atribuições que, genuinamente, seriam atribuições específicas da sensibilidade; por outro lado, nada impediria, segundo Kant, que se atribuísse a ele a tarefa de operar a unidade sintética junto à intuição. Afinal, nos termos da *Crítica*, ao entendimento cumpre realizar, paralelamente, tanto a tarefa – que longa tradição reconhece

<sup>10</sup> Trata-se da Reflexão 5554 (1779-1781), retirada do Tomo XVIII (Metafísica), *Gesammelte Schriften, herausgegeben Von der Königlich preussischen Akademie de Wissenschaften*, Berlim, 1902-1983.

como sua – de operar a unidade de representações no *juízo*, quanto – novidade inquestionável de uma filosofia transcendental – aquela de operar a unidade numa *intuição* (Kant, *KrV*, B 104-105). Ao compreender em termos exclusivamente analíticos o entendimento, Leibniz recusa-lhe a chancela sem a qual, segundo Kant, não se teria nenhuma garantia para a obtenção de conhecimentos universais e necessários.

### III

Na literatura recente, as relações entre os pensamentos de Leibniz e Fichte vêm sendo exploradas sob o argumento de que: “Leibniz é uma presença significativa no pensamento de Fichte porque nele ocorrem antecipações transcendentais” (Ivaldo, 2000, p.12). Embora muitas questões interessantes possam surgir dessa aproximação, a inspiração kantiana do projeto de Fichte é absolutamente inegável. Portanto, qualquer aproximação entre Fichte e Leibniz só poderá ser ensaiada, a meu ver, a partir da mediação de Kant.

Nesse sentido, essa rápida leitura da *Anfibolia* levanta algumas questões difíceis ao intérprete de Fichte que pretende buscar em Leibniz formulações paralelas àquelas da *W-L*. Pois, se é verdade que as filosofias de Fichte e Leibniz convergem em algum sentido, então o ponto fundamental é o de saber se Fichte é ou não passível das *mesmas* críticas endereçadas a Leibniz, uma vez que, no final das contas, a premissa dessas críticas – como pretendo ter mostrado acima – estaria na ideia de um entendimento meramente analítico, i.e, um entendimento cuja função se restringiria a uma análise das representações (sobrepondo as noções de intuição e conceito).

No entanto, a meu ver, Fichte não advoga semelhante concepção e, em grande medida, ao contrário, parece apostar suas fichas no ensinamento crítico acerca da espontaneidade do entendimento como capacidade sintética. Assim, afirma, por exemplo, que “todas as sínteses estabelecidas devem estar contidas na síntese suprema [dos três princípios], que acabamos de empreender, e deixar-se desenvolver a partir dela” (Fichte, *FSW*, I, p. 114). Um pouco antes dessa passagem, Fichte, retomando a questão kantiana “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, afirma com bastante radicalidade: “Não há, portanto, em geral, segundo o conteúdo, nenhum juízo meramente analítico”. Embora a interpretação dessa tese envolva inúmeras dificuldades, pode-se assumir que, pelo menos no período de Iena, Fichte está comprometido com uma noção sintética do entendimento – uma vez pressuposto, é bem verdade, que juízo é a operação basilar do entendimento, tanto para Kant quanto para Fichte.

Não pretendo reconstruir a intrincada argumentação de Fichte sobre a noção de juízo para mostrar o quanto ela depende de uma compreensão fortemente sintética do entendimento (Fichte, *FSW*, I, p.110-123). Mas cabe dizer que essa argumentação de Fichte sobre a noção de juízo é o ponto culminante da apresentação dos três princípios da exposição da *W-L* de 1794-5. Com as noções de limite e divisibilidade, o terceiro dos princípios é estabelecido como limitação recíproca entre eu e não-eu e, a partir daí, são apresentados os esclarecimentos sobre antítese e síntese cuja articulação explica o funcionamento lógico do juízo como sendo

dependente da assunção do caráter absoluto do eu como síntese suprema. Façamos apenas uma rápida rememoração dos pontos centrais desse tópico em vista de nossa questão geral.

Sumariamente, talvez possamos dizer que, se, a rigor, para Fichte não há juízos analíticos, isso se deve ao fato de que juízo é o ato de igualar ou opor – juízo afirmativo ou negativo – dois termos mediante uma nota característica (*Merkmal*) que sempre pressupõe uma síntese anterior. Assim, antítese e síntese são aspectos distintos do funcionamento do entendimento: na antítese se faz abstração da ação de síntese do eu e na síntese se abstrai da ação de oposição do eu, para com isso se chegar, no primeiro caso, à “razão de distinção” e, no segundo, à “razão de referência”. Uma vez que a razão de referência indica o gênero e a razão de distinção a diferença específica, rosas e azaleias, por exemplo, são igualadas no gênero flores e opostas a partir de uma possível diferença específica, segundo um juízo antitético determinado; de tal forma que, quando são igualadas no gênero, se faz abstração de todos os outros índices que serviriam de fundamento para juízos antitéticos possíveis acerca delas.

Do ponto de vista das implicações mais gerais, essa análise do funcionamento dos juízos apresenta uma compreensão bastante peculiar do saber humano como um sistema. Mais precisamente, essas análises revelam que o saber humano, para Fichte, deve ser pensado como um sistema em cadeia, hierarquizado em sínteses cada vez mais “gerais” e “compreensivas” (*allgemeinnern, umfassendern*): numa estruturação que se estende desde a unidade absoluta referida ao eu, passando pelo eu da reflexão transcendental, e pelo eu da “divisibilidade” (ele é limitado “para poder ser igualado ao não-eu”) , até sua dispersão em sínteses cada vez mais mediadas em direção “ao domínio da parte prática”.

Como conclusão parcial, podemos dizer o seguinte. Da compreensão que Fichte tem do juízo, mas não só dela, podemos inferir que pelo menos num sentido Fichte não é passível das mesmas críticas que Leibniz: ele não intelectualizou os fenômenos “do mesmo modo” (Kant, *KrV*, B327) que “Locke sensibilizou todos os conceitos do entendimento”. Pois, diferentemente de ambos, não compreende o entendimento como capacidade de análise. Se a *W-L* é uma “pura lógica”, para retomar a acusação de Kant, ela só pode sê-lo num sentido algo distante de Leibniz. Antes de exaltar nossa capacidade discursiva em termos de uma combinatória, Fichte será passível de crítica por parte de Kant talvez por ter levado o tema da “espontaneidade” ao limite da capacidade sintética do entendimento. Se a *W-L* não é um retorno à *mathesis universalis* do racionalismo pré-crítico é porque ela é uma “pura lógica” em outro sentido.

Para analisar esse ponto, cabe retomar aquela ambiguidade das formulações kantianas relativas ao sentido, significado e uso dos conceitos puros. Como vimos, segundo as formulações da primeira edição da *Crítica*, poderíamos ter uma espécie de contrassenso entre a limitação crítica do conhecimento e a pretensão dos enunciados que afirmam essa limitação, uma vez que eles, por princípio, não podem obedecer a essa limitação. Assim, a distinção entre **uso** e **significado** da segunda edição poderia ser entendida como a correção desse impasse, pois, se a condição de sentido de um conceito fosse, exclusivamente, sua referência, toda a análise transcendental anunciada desde a *Introdução* poderia perder seu objeto. Se afirmar que todo conhecimento começa com a experiência não é dizer que todo ele derive *da* experiência (Kant,

*KrV*, B1) é porque, de alguma forma, um conceito puro pode ter sentido independentemente da intuição. Mas isso não resolve todos os problemas de interpretação do projeto crítico.

Poderíamos assumir que, para não “intelectualizar os fenômenos”, e não cair no erro denunciado na *Anfibolia*, devemos lembrar que as categorias “não passam de formas do pensamento que contêm somente a faculdade lógica de unificar *a priori*, em uma consciência, o diverso daquilo que é dado na intuição” (Kant, *KrV*, B 305-6). Mas se, com isso, podemos evitar a anfibia, daí não decorre que uma dedução dessas categorias seja possível. Se a lição crítica é clara ao indicar que as categorias não podem ter outro **uso** além de sua aplicação sensível, os textos não são tão explícitos quanto ao “porquê” e ao “como” da subsunção do que é dado na intuição às categorias. Prova disso são as inúmeras interpretações a que a dedução das categorias foi submetida: desde a afirmação de seu caráter arbitrário até a acusação do paralelismo artificial entre categorias e formas lógicas do juízo.

Seria absolutamente despropositado resumir ou pretender resolver o tema da dedução aqui. O que não impede, porém, de se retomar o problema tendo em vista um aspecto específico, a saber, aquele de indicar que a posição de Fichte decorre de uma dificuldade íntima da filosofia kantiana. Retomo a questão a partir do modo pelo qual ela foi equacionada em *Kant e o poder de julgar*, de B. Longuenesse. Dentre as diversas formulações da questão, podemos ler a seguinte:

Por que a aplicação das formas lógicas de nosso pensamento discursivo não seria inteiramente arbitrária? (...) É preciso mostrar que essas formas não são apenas condições da subordinação dos conceitos segundo o uso lógico, mas condições da apresentação mesma dos fenômenos na intuição sensível, apresentação que faz desses fenômenos objetos suscetíveis de serem refletidos sob conceitos (Longuenesse, 1993, p.16).

Como podemos supor a partir dessa indicação, na interpretação de Longuenesse, o problema da dedução das categorias – e de seu possível caráter arbitrário – só pode ser resolvido evitando a chave de leitura segundo a qual as categorias devem ser “aplicadas” ao dado sensível – como, aliás, algumas afirmações de Kant parecem indicar. Na contramão dessa interpretação, por assim dizer, mais tradicional, Longuenesse, a meu ver, propõe a seguinte tese: se as formas lógicas servem de fio condutor para a descoberta e determinação das categorias, isso se deve ao fato de que, de algum modo, a “apresentação mesma dos fenômenos na intuição sensível” já antecipa as formas lógicas na medida em que o que é “dado” só o é segundo a aptidão discursiva do entendimento. É bem verdade que a interpretação de Longuenesse está longe de ser unânime. Notadamente, porque ela implica, entre outras coisas, uma releitura da relação entre Estética e Analítica, entre sensibilidade e entendimento. De qualquer forma, essa interpretação mostra que a solução da própria dedução das categorias parece caminhar para uma aproximação entre sensibilidade e entendimento que, textualmente, Kant parece recusar ao afirmar que, se existir uma raiz comum entre sensibilidade e entendimento, ela é incognoscível para nós (Kant, *KrV*, B 29). Por conseguinte, uma investigação filosófica sobre ela consistiria numa empreitada filosoficamente impertinente.

Assim, talvez por força do hábito, fomos acostumados a ler a Estética e a *Analítica* com relativa autonomia, por serem análises dos respectivos troncos do conhecimento humano, sensibilidade e entendimento. No entanto, o próprio Kant insiste no parágrafo 10 da *Analítica* que: “A mesma

função que dá unidade às diferentes representações *em um juízo* dá unidade também à mera síntese de diferentes representações *em uma intuição*” (Kant, *KrV*, B 104-5). Partindo desse paralelismo é que Longuenesse pretende traçar a necessidade – para a dedução das categorias – de uma releitura da *Estética* a partir da *Analítica*, uma vez que: “Todo o propósito da Dedução transcendental consiste em mostrar que não há natureza senão por esse trabalho de toupeira, graças ao qual os fenômenos são “determinados em vista das funções lógicas do juízo” (Longuenesse, 1993, p.XXIII). “Trabalho de toupeira” aqui, a meu ver, sinaliza o outro lado de uma espécie de duplicidade no funcionamento do entendimento, ora como ato sintético que unifica representações formando o “dado” sensível, ora como ato sintético que unifica conceitos em juízos e juízos em silogismos.

Ressaltando o “poder de julgar” como o *modus operandi* privilegiado de estruturação da *Crítica*, a obra de Longuenesse parece nos impor a necessidade de uma espécie de “remanejamento” da exposição kantiana. Tudo se passa como se fosse preciso, para boa compreensão do projeto kantiano, uma espécie de releitura da *Estética* à luz da *Analítica*; ou seja, tudo se passa como se não precisássemos esperar pelas análises do entendimento para encontrar o *Vermögen zu urteilen* em operação, de tal maneira que, ainda que subterraneamente, ele já despontasse ali onde menos se esperaria, a saber, no próprio funcionamento da sensibilidade.

Mas o que significa esse remanejamento da relação entre *Estética* e *Analítica* a partir do qual Longuenesse a apresenta o projeto crítico? Para alguns, ele significaria um flerte com uma forma radical de idealismo. De qualquer forma, é preciso reconhecer que a primeira noção de “objeto” que comparece na *Estética* sempre causou bastante embaraço aos leitores de Kant. Mais exatamente, se a “Revolução copernicana” autorizada pela *Crítica*, como anuncia Kant no famoso segundo Prefácio, deve nos alertar de que “objeto” em sentido próprio (crítico) só pode ser o “fenômeno”, isto é, aquilo que nos aparece segundo nossas categorias, não é menos verdade que a apresentação do funcionamento da sensibilidade na *Estética* teve de lidar com uma noção de objeto, por assim dizer, pré-categorial, como aquilo que nos afeta e sem o que não haveria “matéria” para o exercício do juízo. Tendo essa como uma de suas questões de fundo, *Kant e o poder de julgar* parece renovar o debate quanto a essa longa e tão acirrada polêmica que, como se sabe, está na origem do pós-kantismo como reflexão em torno da “aporética da coisa em si” – para recordar uma expressão de G. Lebrun. A meu ver, foi à luz desse debate e a partir da ambiguidade deixada pelas formulações da *Crítica* que Fichte pôde pretender reescrever a filosofia kantiana na forma de sistema.

É claro que não podemos desconsiderar que foi exatamente a reflexão sobre os atos originários do espírito – que permitiu a apresentação da unidade sistemática entre sensibilidade e entendimento – o alvo da acusação de Kant: como mera reflexão, a *W-L* não vai além de uma “pura lógica”. Mas, bem entendido, isso não se deve ao fato de que Fichte intelectualiza os fenômenos do “mesmo modo” que Leibniz, pelo contrário, porque, em vista de outro cenário – particularmente demarcado pelas objeções céticas ao kantismo<sup>11</sup> –, pretende explorar a unidade

<sup>11</sup> A análise completa da importância da *Anfibolia* para a avaliação do projeto filosófico de Fichte exigiria recuperar o debate acerca do estatuto da reflexão nas leituras da *Crítica* operadas no contexto de florescimento da *W-L*, notadamente no *Enesidemo* de Schulze, no *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação* de Reinhold, e no *Ensaio sobre a filosofia transcendental* de Maïmon. Este último, inclusive, faz uma leitura da *Crítica* na qual supõe que os conceitos da reflexão são os mais elevados do pensamento (Maïmon 1995: 100; Pippin 2000). Da análise desses textos, Isabelle Thomas-Fogiel chega a afirmar, por exemplo, que os conceitos da reflexão constituem, em alguma medida, as condições de enunciação da *Crítica* (Thomas-Fogiel, 2000, p. 40).

sinfética do entendimento até suas últimas consequências. E isso tendo em vista apresentar a “raiz comum” que estaria na gênese tanto do entendimento quanto da sensibilidade.

Mas, se Fichte pretende ser fiel ao projeto kantiano, podemos legitimamente perguntar: por que levar a reflexão até essa “raiz comum”, correndo o risco de transformar o discurso filosófico numa “pura lógica”? A meu ver, podemos indicar, para isso, duas razões: 1) em primeiro lugar, para responder às objeções cétricas de Schulze contra a filosofia kantiana. Objeções que, lidas em seu detalhe, parecem incidir diretamente sobre o tema da coisa-em-si e, indiretamente, talvez sobre o problema de fundação do discurso filosófico quando pretende determinar os limites do conhecimento humano; 2) em segundo lugar, a indicação dessa raiz comum, por outro lado, pôde conduzir a reflexão filosófica de Fichte para o estabelecimento do primado prático com uma veemência muito mais radical do que aquela enunciada por Kant. Em outras palavras, buscar a unidade entre sensibilidade e entendimento pode ter sido o meio de que Fichte se serviu para outro fim: a saber, estabelecer a unidade entre razão teórica e razão prática, entre liberdade e natureza em nome tanto do primado prático quanto, para espanto de Kant, em nome da Revolução.

**RESUMO:** Este artigo pretende mostrar que a primeira filosofia de Fichte enraíza-se numa das teses mais centrais da filosofia kantiana: a assunção de que o entendimento humano é, prioritariamente, uma capacidade sintética. Para tanto, faz uma análise da Anfíbolia da primeira *Crítica* visando mostrar que, se Fichte é passível de crítica por parte de Kant, e de fato ele o é, isso não pode ser sumariamente entendido como uma acusação de que a Doutrina-da-ciência resultaria numa espécie de retorno ao racionalismo pré-crítico de Leibniz. Parece-nos que certas ambiguidades próprias às formulações da primeira *Crítica* teriam aberto espaço para que, no cenário pós-kantiano, e contra o ceticismo de Schulze, Fichte pretendesse reescrever a *Crítica* a partir de uma possível raiz comum entre sensibilidade e entendimento. Nesse sentido, a dedução das categorias, pelo menos na formulação de Longuenesse, já conteria indícios que, no limite, permitiram a Fichte assumir um idealismo radical.

**PALAVRAS-CHAVE:** Kant; Fichte; reflexão; intuição; sensibilidade; entendimento.

**ABSTRACT:** This paper aims to show that Fichte’s first philosophy is rooted in one of the most central theses of Kantian philosophy: the assumption that human understanding is primarily a synthetic capacity. Therefore, it analyzes the Amphiboly of the first Critique aiming to show that if Fichte is open to be criticized by Kant, and indeed he is, this cannot be summarily understood as an accusation that the Doctrine-of-science would result in a kind of return to Leibniz’s pre-critical rationalism. It seems that certain ambiguities inherent to the formulations of the first Critique would open space, in the post-Kantian scenario and against Schulze’s skepticism, for Fichte’s intention of rewriting the Critique departing from a possible common root between sensitivity and understanding. Accordingly, the deduction of the categories, at least in Longuenesse’s formulation, would already contain certain clues that, ultimately, led Fichte to assume a radical idealism.

**KEYWORDS:** Kant; Fichte; reflection; intuition; sensibility; understanding

## REFERÊNCIAS

- BEISER, Frederick. *German Idealism: The Struggle against subjectivism 1781-1801*. Londres: Harvard University Press, 2002.
- BELAVAL, Yvon. *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*. Paris: Gallimard, 1976.
- FICHANT, Michel. 1999, “L’idée critique et l’histoire de la raison”, *Revue de métaphysique et morale*, outubro-setembro de 1999, nº 4.

---

Para uma análise detalhada dos meandros do debate em torno do qual Fichte escreve a primeira versão da *W-L*, cf. Frederick C. Beiser (Beiser, 2002, p.222-272).

- FICHANT, Michel. 2006 “Du discours de la méthode à la Methodenlehre”, Michel Fichant e Jean-Luc Marion (org) *Descartes en Kant*. Paris: PUF, 2006, p. 19-37.
- HAUMESSER, MATTHIEU. *Kant. De l'amphibologie des concepts de la réflexion*. Paris: Vrin, 2010.
- IVALDO, Marco. *Fichte e Leibniz: La comprensione trascendentale della monadologia*, Milão: Guerini e associati, 2000.
- KANT, I. *Oeuvres Philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, t.III, 1986.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften, herausgegeben Von der Königlich preussischen Akademie de Wissenschaften*. Berlin: 1902-1983.
- LEIBNIZ, *Nuevo tratado sobre el entedimiento humano*. Trad. Lourdes Rensoli, Laliga, Cuba: Editorial de ciencias sociais, 1988.
- LONGUENESSE, Beatrice. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris : PUF, 1993.
- MAÏMON, Salomon. *Essai sur La philosophie transcendantale*, trad. J.-B. Scherrer, Paris: Vrin, 1995.
- MALTER, Rudolf. 1981, “Logische und transzendentale Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Orts der Kritik der reinen Vernunft”, *Revue internationale de philosophie*, v. 35, p.284-301.
- PAREYSON, LUIGI. *Fichte: Il sistema della libertà*. Milão: Mursia, 1976.
- PIPPIN, Robert. 2000, “Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism”, Sally Sedgwick (org.) *The reception of Kant’s Critical philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel.*, Cambridge: Cambridge University Press, p.147-170.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle. *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, Paris: Vrin, 2000.
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*. São Paulo: Editora Ática, 1975.
- ZOLLER, Günter. 2000, “From Critique to Metacritique: Fichte’s Transformation of Kant’s transcendental Idealism”, Sally Sedgwick (org.) *The reception of Kant’s Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, p.129-146.

**João Geraldo Martins da Cunha** possui graduação (1997) e mestrado (2000) em filosofia pela UNICAMP, e doutorado (2008) em filosofia pela USP. É professor do curso de Filosofia da Universidade Federal de Lavras - UFLA; participa do Grupo de pesquisa Gênese e Crítica da Modernidade da USP, sob a direção do Prof. Ricardo Terra; é membro co-organizador do Grupo de pesquisa CNPQ: Lógica, Ética e Ontologia (DCH/UFLA). Atualmente pesquisa as relações entre os pensamentos de Kant e Fichte, a partir do tema da intersubjetividade e leciona as disciplinas de Filosofia Antiga I e Filosofia Moderna.

**João Geraldo Martins da Cunha** is professor of Philosophy at the Federal University of Lavras (UFLA), where he teaches Modern and Ancient Philosophy. He holds a PhD from the University of São Paulo (USP). He is a member of the research group on Genesis and Critique of Modernity directed by Ricardo Terra at the University of São Paulo (USP). He is member and co-founder of the CNPQ research group for Logic, Ethic and Ontology (DCH/UFLA). His main interests are in the relationship between Fichte and Kant and the question of intersubjectivity.

---

Recebido / Received: 3/02/16

Aprovado / Approved: 28/02/16